قراءة جديدة لمفهوم الزمان عند أبن رشد

د. سامي محمود إبراهيم
قسم الفلسفة/ كلية الآداب

المستخلص:

نبدأ محاولتنا هذه بدراسة نظرية الزمان في فلسفة ابن رشد، هذه المحاولة تطمح إلى رسم معالم رؤية جديدة أعمق واشمل لنظرية الزمان عنده انطلاقاً من قراءة جديدة نقترحها لدراسة هذه النظرية. وتسعى هذه الدراسة إلى بيان الأفكار والمواقف الجديدة والمبتكرة التي خرج بها ابن رشد وهو يؤسس نظرية متكاملة في الزمان.

مقدمة:

حين استقر الرأي على أن أجعل من الزمان في فلسفة ابن رشد موضوعاً لهذه الدراسة، كنت في الواقع مدفوعاً إلى ذلك بالعوامل الآتية:

أولا: إن دراسة مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد تعتبر من الدراسات الهامة، إذا أردنا أن نستلهم ما في تراثنا من أنماط فكرية، ونكتشف ما فيه من جذور عقلية، حتى يكون ذلك معيناً لنا على أن نواكب تيار الحضارة، وعلى دفع امتنا إلى الأمام. فنحن بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن ترضي السير قدماً نحو الحضارة، وهذا سبيله التمسك بالتراث العقلي والعلمي الذي خلفه أسلافنا الفلاسفة والعلماء، وهنا يكون المستقبل، وإما أن لا نرتضي التقدم بتخلينا عن الجوانب المهمة في الفلسفة الإسلامية.

ثانياً: إن دراسة مفهوم الزمان في الفلسفة الإسلامية وخاصة فلسفة ابن رشد، وفهمه يوفر لنا أرضية واسعة لفهم جوانب الفلسفة الإسلامية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

ثالثاً: إن دراسة مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد تكشف لنا النقاب عما تحمله أفكار هذا الفيلسوف من ثراء لا يمكن أن ينكر، والتي نحتاج إلى التعرف إليها وإبرازها وفهمها ومحاولة الاستفادة منها ما أمكن ذلك.

لكل ما سبق اختارت الدراسة مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد مجالاً لها، ومن ثم سوف تقوم الدراسة بمناقشة هذا المفهوم وتحليله، من أجل الوصول إلى أهم الجوانب الفلسفية التي يمكن الاستفادة منها

في تعليمنا المعاصر، مستخدمة في ذلك منهج التحليل الفلسفي الذي يتضمن المنهج التاريخي النقدي.

المبحث الأول

تمهيد في فكرة الزمان

هناك معنيان للزمان، المعنى اللغوي والمعنى الفلسفي، يمكننا فهم المعنى الأول عبر قواميس اللغة ومعاجمها(١)، بينما يمكننا فهم المعنى الثاني عبر النصوص الفلسفية في كتب الفلاسفة. أما معالجتنا لمفهوم الزمان هنا، فستنصب على المفهوم الثاني في إطارها "التاريخي الجدلي"(٢). والتاريخ هنا ليس التسلسل الزمني، بل التراث الثقافي الفلسفي لبعض الفلاسفة المتأخرين والمتقدمين من مختلف الحضارات الإنسانية.

ولعل فكرة الزمان بدلالاتها التي يجمع عليها الناس في حديثهم اليومي لا تحتاج إلى إيضاح وتفصيل. ولكن حينما تنتقل الفكرة الدالة على الزمان من المعرفة الأولية إلى المعرفة الفلسفية نجد ان فكرة الزمان تكتنز كماً هائلاً من الدلالات الميتافيزيقية، والطبيعية والنفسية المتشابكة من جهة والمرتبطة بكم آخر من الموضوعات ذات الصلة بها مثل علاقة الزمان بالوجود والحركة، والنفس،

---

(١) تذكر معاجم اللغة عدة معان للزمان، فيذكر الأزهري ان ((الزمان يقع على الفصل من فصول السنة أو على مدة ولاية وال، وما أشبهه)). انظر: أبا منصور محمد بن احمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق احمد عبد الحليم البردوني، (مصر، بلا تاريخ) ج١٣، ص ٢٣٢–٢٣٣. ويذهب الجوهري إلى ان "الزمن أو الزمان ": اسم لقليل الوقت وكثيره. انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري الصحاح، تحقيق احمد عبد الغفور، (مصر، بلا تاريخ)، ج٥، ص ٢١٣١. ويرى ابن منظور أن " الزمان يقع على جميع الدهر وبعضه ". انظر: ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (بيروت، بلا تاريخ)، المجلد الأول، ص ٤٩، كذلك: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط١ (القاهرة، ١٣٥٦هـ) المجلد التاسع، ص ٢٢٨.

(٢) ان المنهج التاريخي الجدلي لا يهمل دراسة أي موضوع أو يتركه بحجة انه قديم، كما لا يقف عنده مشدوهاً مقدساً بحجة انه قديم أيضا، انه يعتبر الفكر السابق والتراث السابق وفي كل الميادين– ظواهر – مهما يكن حظها من التأثير اليوم أو التوقف عن التأثير، فهي ظواهر ليس المهم معرفتها فقط بل الأهم معرفة لماذا ظهرت، ولماذا أثرت ولماذا تؤثر الآن، ولماذا توقفت – إن كانت توقفت عن التأثير – ظواهر يجب الكشف عن عواملها وارتباطاتها ووظائفها من خلال ارتباطها بالعوامل الأربعة التي سنذكرها. ولذلك فأن هذا المنهج لا يعترف بوجود موضوع تقدمي أو رجعي بل هو يعترف فقط بوجود منهج تقدمي أو رجعي ومنظور تقدمي أو رجعي. ان مثل هذا المنظور لا يسخر من أية فكرة أو عقيدة أو حل أو تكتيك أو أسلوب حياة أعتقده الأقدمون أو مارسوه. انظر: حسام محي الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٢، ص١٥.

والأزلية ...... وغيرها من الموضوعات الشائكة التي خاطتها الفلسفة في شتى عصورها. وما يهمنا هنا هو أن "كلمة زمان تطلق في الغالب على الزمان من حيث هو مفهوم فلسفي ". أو كما يقول دي بور: إن كلمة زمان هي الكلمة العربية التي تستعمل عادة في الاصطلاح الفلسفي للدلالة على فكرة الزمان[١] ومرادفاتها مثل "الدهر "[٢]، الوقت والحين، وكلمات مثل أول، أبد، سرمد، ثم كلمات مثل قديم، حادث[٣]، تلك الكلمات التي كانت جارية على السنة العرب قبل ظهور الإسلام وقبل بدء التفكير الفلسفي، وكانت لها مدلولاتها التي تحددت فيما بعد على أيدي المفكرين الإسلاميين من متكلمين وفلاسفة.

المبحث الثاني

صلة الزمان بالحركة

إذا كان الزمان لا يمكن ان يوجد إلا بوجود الأشياء المتحركة، فإن البحث في طبيعته لا يكون إلا من جهة تعلقه بها [٤]، والاعتماد في إثباته على مشاهدة اختلاف الحركات من حيث سرعتها وبطئها.

ولذلك " متى ما لم نشعر بالحركة أصلاً لم نشعر بالزمان " [٥]، باعتبار أن الزمن هو التغير الذي يطرأ على الأشياء وليس له وجود مستقل.

ويرى ابن رشد ان الزمان موجود، ولكن كيف ذلك؟ يقول: " ان الزمان منه ماضي ومنه مستقبل " [٦]. بمعنى ان الماضي قد انقضى، والمستقبل لم يأت بعد، والحاضر في تجدد مستمر. هذا التجدد يدل على ان الزمان حركة: ولكن الحركة خاصية المحرك – كما رأينا – غير منفكة عنه، والزمان

---

(١) دي بور، مادة زمان، دار المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، ص ٣٨٢.

(٢) يقول ابن دريد " الدهر مدة بقاء الدنيا وقيل ان دهر كل قوم هو زمانها"، انظر أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، ط١، بغداد ١٣٤٥هـ، ج٢، ص ٢٥٩.

(٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، بيروت، ١٩٦٩، ص ٧٩. كذلك انظر: أرسطو، الطبيعة، (بدوي)، ج١، ص ٤٥٠-٤٥١.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت (تحقيق سليمان دنيا)، القسم الأول، ص ١٥٢.

(٥) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٤٧. ويلاحظ ان مثل هذا المفهوم يجعل حقيقة الزمان تابعة منطقياً للحركة عامة، ولحركة الفلك بصورة خاصة أما في رأي أبي بكر الرازي، فان الحركة لا توجد الزمان بل تكشف عنه وتظهره ليس إلا، فهو بهذا الاعتبار، مباين لها أصلا. انظر: ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٤٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

مشترك بين الحركات جميعاً، ثم ان الحركة سريعة وبطيئة، والزمان راتب ليس له سرعة، وبناءً على ذلك يكون الزمان ليس هو الحركة وإنما يقوم بها، فهو أمر عارض ولازم لها، وان الحركة مأخوذة في حده [١].

ويحد ابن رشد الزمان بأنه: " معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة "[٢]. بمعنى ان الزمان تابع للحركة المكانية، وذلك لان بعض أجزائها متقدم وبعضها متأخر أو بسبب ان المنتقل في المكان إنما ينتقل على بعد ما، والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه. فالبعد، تترتب أجزاؤه أول وآخر، ولكن المتقدم والمتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما، وفي الحركة المتقدم والمتأخر إنما هما في الذهن [٣]. ومن هذا ينتج لنا انه باستطاعتنا ان نميز التقدم والتأخر في كل من الحركة والزمان.

وبعد ان يبين ابن رشد ضرورة وجود الزمان، وانه مرتبط بالحركة التي يعدها بالمتقدم والمتأخر [٤]، يذهب إلى اعتباره من أنواع " الكم المتصل "، ولكن كيف توصل ابن رشد إلى هذه النتيجة؟

يرى ابن رشد ان الزمان يقبل الزيادة والنقصان، فهو كم، ولكنه ليس منفصلاً وإلا لتركب من الوحدات غير المنقسمة [٥]. ومن الواضح ان اتصال الحركة يختلف عن اتصال الزمان[٦]، ذلك ان

---

(١) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠. وقارن للتفصيلات بشأن مفهوم الزمان عند ابن رشد، الأستاذ حسام الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠٤-١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨. ويعرف أرسطو الزمان بأنه " عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر "، الطبيعة، ص ٤٢٠. ويلاحظ ان الحركة – كما اتضح لنا – لا وجود لها إلا في الذهن لأنه ليس يوجد في الخارج إلا المتحرك فقط، وهذا هو السبب في ذهاب ابن رشد إلى ان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يوجدان إلا في الذهن. ويجدر بنا ان نشير هنا إلى ان أفلاطون يعرف الزمان بأنه عبارة عن صورة متحركة للأزل. انظر: محاورة " طيماوس "، ترجمة الأب فؤاد جورجي بربارة، تحقيق البير ريفو، دمشق، ١٩٦٨، ص٢٢٨.

(٤) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٥٢، وقارن: أرسطو الطبيعة، ج١، ص٤٢٠. وبشأن تعريف الزمان، ينظر، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، ١٩٧٩، الطبعة الأولى، ص ٩٥.

(٥) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص ١٥٦١ ويقول ابن رشد: " وبالآن يتصل جزءا الزمان – الذي هو الماضي والمستقبل ". انظر: تلخيص كتاب المقولات (تحقيق محمود قاسم) ص ١٠٠. ويلاحظ ان " الآن" هو الحد المشترك الذي يصل الماضي بالمستقبل.

(٦) انظر : ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص ١٠١، كذلك السماع الطبيعي، ص ٥٢. وحول علاقة الزمان بالحركة واتصاله انظر: ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ١٥٦.

اتصال الحركة وكونها ذات أجزاء متقدم ومتأخر لها من أجل البعد، أما الزمان فاتصاله والتقدم والتأخر الحاصل في أجزاءه فمن أجل الحركة [١].

هذا بالإضافة إلى ان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يمكن فهمهما إذا أخذت الحركة واحدة بالفعل، فأما إذا أخذت فيها نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة هو " الآن "، ولذلك متى لم نشعر " بالآن" لم نشعر بالزمان[٢]. معنى ذلك أننا إذا لم نشعر " بالآن" الحاضر فإننا لا يمكن ان نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة [٣]، لذلك كانت الحركة هي الأساس في تصورنا للزمان، وان الزمان مقياس الوجود المتحرك والساكن [٤]. فالزمان ليس شيئاً غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر [٥]. وبذلك يلحق الحركة ان تكون معدودة، لان الزمان هو معدود المتقدم والمتأخر الموجود فيها.

ومن هذه النقطة الأخيرة، يمكن ان نفهم الترابط بين الحركة والزمان. فكما أنه يمكن القول بأن الحركة تعد الزمان، فانه من الصحيح أيضا القول بأن الزمان يعد الحركة. ولكن كيف ذلك؟ يرى ابن رشد ان بقدر الحركة يكون عدد المتقدم والمتأخر اللذين يوجدان بسبب المسافة. ومن هنا نفهم قوله [٦] بان الحركة تعد الزمان على أساس انها توجد عدد الزمان وهو المتقدم والمتأخر[٧].

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٥٩٩-٦٠٠. كذلك انظر: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص ٩٥.

(٢) ان الزمان مكون من ثلاث حلقات هي الماضي والحاضر والمستقبل،وان الماضي قد ذهب وولى، كما ان المستقبل لم يهل علينا بعد، لذلك فنحن لا نعيش فيه " الآن ". فلا يبقى أمامنا سوى الحاضر الذي هو " الآن ".

(٣) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٤٩. وحول مسألة الزمان عند ابن رشد نجد الأستاذ حسام الالوسي يقدم لنا عرضاً وافياً بالإضافة إلى تصحيح النص الأصلي لابن رشد، انظر: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١٠٤ – ١٠٩.

(٤) انظر: الأستاذ حسام الالوسي، الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ص ٢٠٩.

(٥) حول تأثير الحركة في وجود الزمان، انظر: محمد محمود رحيم الكبيسي، نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ عبد الأمير الاعسم، مقدمة إلى جامعة بغداد قسم الفلسفة،١٩٨٣، ص ٧٨ فما بعد.

(٦) السماع الطبيعي، ص ٥٦.

(٧) يرى أرسطو ان الزمان يقدر الحركة والحركة تقدر الزمان. والحركة التي تقدر الحركات الأخرى والزمان هي الحركة الدائرية المستوية أي التي ليس فيها وقوف ولا اختلاف، وكما يقول شارحه يحيى بن عدي " انه يختار هذه الحركة لأنها أسرع الحركات " انظر، أرسطو، الطبيعة،ج٢،ص ٧٧١.

أما قول ابن رشد بان الزمان عدد الحركة، فمعناه انه عدد لها نفسها[١]. وابن رشد في هذا المجال يشير إلى موضوع سيؤكده فيما بعد في دراسته لعلاقة اللامتناهي بالحركة، وهذا الموضوع يكشف نحواً من أنحاء كيفية تعلق الزمان بالحركة. فيقول: " ان وجود الزمان وكون أجزائه اما ماضياً وأما مستقبلاً وانه ليس شيء منه يمكن ان يشار إليه بالفعل، ولم نجد شيئاً يشبهه إلا الحركة "[٢].

ويعود ابن رشد إلى تأييد هذه القضية، فيشير إلى نواح سبق له التعرض لها، كمسألة وجود الزمان، فعلى أي نحو من أنحاء الوجود يمكن ان يوجد، ويخرج من هذا كله إلى القول بأنه " من جهة فعل النفس كما يقول أرسطو، ومن جهة موجود خارج النفس وذلك ان الحركة تحتاج في وجودها وجميع أجزائها بعضها إلى بعض إلى العقل، لأن الموجود منها خارج النفس انما هو المتحرك وهو حال المتحرك، لكن إذا أخذت في الذهن مجموعة لزم ان تكون ذات أجزاء متقدمة ومتأخرة وذات عدد على جهة ما يلحق الذوات خارج النفس محمولاتها الذاتية، لكن يشبه ان يكون لها هذا العارض أيضا بالقوة والاستعداد، لأن الحركة التي الزمان لها لاحق واحدة ومتصلة، وإنما تعرض لها القسمة في الذهن [٣]، ولذلك ما يقول اسكندر لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة " [٤].

وإذا وصلنا إلى هذا الموضع فقد دخلنا في صميم المشكلة التي أثارها الأستاذ حسام الالوسي [٥] والتي تعود عندي إلى محاولة تفسير ابن رشد للزمان تفسيراً حسياًُ موضوعياً، بمعنى توقفه على الحركة وإخضاع كثير من أحكامه لأحكامها، وهذا يقدم لنا فهماً يخلو من الحيوية، فهماً سطحياً يلحقه بالحركة ولا يفسر تفسيراً تاماً شعورنا به في وعينا.

---

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ص ١٦٣. ويلاحظ ان الزمان ليس عدداً أي حركة، بل هو عدد حركة الفلك، انظر: فلوطرخس، في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ص ١١٩. كذلك انظر: ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، ص ٤٧ فما بعد.

(٢) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، تحقيق بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، ١٩٨٣، ص ٥٨. ويلاحظ هنا وبناءً على ما تقدم من أقوال ابن رشد انه لا ينبغي لنا ان نفهم الزمن على انه قطعه من الخشب يمكن تقطيعها إلى أجزاء، بل هو مجرى سيال لا يمكن ان نفصل بين أجزائه، يمكن ان نشبهه بقطار يتحرك بلا توقف، فتكون المسافة التي قطعها هي ما نطلق عليه اسم الماضي. والمسافة التي لم يبلغها بعد هي المستقبل. أما المسافة الوسطى فهي تلك التي أطلقنا عليها كلمة الحاضر أو " الآن ". إلا ان هذا العدد أو " الآن " لا يمكن تعيينه ابدأ مادامت عجلات القطار لا تتوقف عن الحركة.

(٣) هناك أمثلة عديدة توضح هذه الفكرة، فعندما يتكلم إنسان مثلاً يكون بعض كلامه فرغ منه، والبعض الأخر لم يقله بعد، ولو حرك ساعده إلى الأمام مثلاُ يكون جزء من الحركة قد تم، والجزء الآخر في سبيله إلى الوقوع.

(٤) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٥١.

(٥) الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١٠٦-١٠٧.

ومن الواضح ان حد الزمان يظهر لنا انه فعل النفس من جهة وموجود خارج النفس من جهة أخرى، ولكننا – كما يقول الأستاذ حسام الالوسي [(١)] – لا نجد عند ابن رشد إشارة إلى ان التقدم والتأخر في الحركة ليس فعل النفس [(٢)]، لنتخلص من النظرة الذاتية للزمان كما فعل أرسطو. ولكن نجده يقول: " ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلاً صار ماضياً، وماضياً كان قبل مستقبلاً وإذا كان ذلك كذلك، فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا وجود لها خارج النفس، وإنما هي شيء تفعله النفس " [(٣)]. ومعنى هذا ان الزمان مفتقر في وجوده الخارجي إلى الحركة، افتقاراً متى وجد، وجب ان يكون مقارناً للحركة. " فالزمان شيء يفعله الذهن في الحركة " [(٤)]. ولكن كيف نحكم بوجوب اقتران إذا كان الشيئان غير موجودين. وابن رشد في رأيه هذا يرجع إلى مذهبه في الحركة، كما رأينا. إذ ان المتحرك هو الموجود الذي يتعلق عليه حكم الزمان [(٥)].

وهذه النظرة التي جمعت بين الطابع الموضوعي والطابع الذاتي، يمكن ان نقول انها تنطبق على مذهب ابن رشد، وخلاصته ان الزمان شيء من عمل الذهن مبني على الحركة. وإذا كان هذا هو حال الزمان فانه ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من الامتداد المقدر للحركة[(٦)]، فكان وجوده، وجوداً ذهنياً وذاتياً، له جانب موضوعي هو الحركة [(٧)].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٧٢٨، ويلاحظ ان اينشتاين يتفق مع هذه النظرة أيضا فعنده ان الزمان لا وجود له بل هو رهن بالحركة. انظر، اينشتين والنظرية النسبية، محمد عبد الرحمن مرحبا، ص٦٢. وهنا نجد ان النسبية العامة لانشتاين مرتبطة بظواهر الأشياء فقط، وليست مرتبطة ببنية وجودها المادي، ذلك ان الإنسان عادة لا يدرك من حوله إلا الجزئيات ومنها الجزئيات الزمنية، أو تلك التقسيمات والمصطلحات التي أطلقها على الزمن، مثل السنة والشهر واليوم والساعة.... الخ، وهو لا يدرك هذه المصطلحات مجردة، بل لابد ان تكون مرتبطة بالإحداث والمتغيرات المادية التي تحدث أمامه.

(٣) تهافت التهافت (تحقيق سليمان دنيا)،ج١، ص ١٤٩–١٥٠ وقارن، المصدر نفسه، ص١٥٢ –١٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٥) يقول ابن رشد: " الحركة ليس لها وجود إلا في العقل لأنه ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط". تهافت التهافت، ج٢، ص ٧٢٨.

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، ص ١٧٠. ويلاحظ في العصر الحديث ان غالبية علماء الطبيعة اجمعوا على ان الحركة هي التي أوجدت مفهوم الزمن، فلولا الحركة لما وجد الزمن.

(٧) انظر: عرفان عبد الحميد، في الفلسفة الإسلامية، ص ١٥٩ كذلك انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٤–٢٦. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٨١. وقارن: ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، ص ١٥١–١٥٨ وللتفصيلات بشأن طبيعة وجود الزمان، انظر، محمد محمود رحيم الكبيسي، نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، ص ٤٤ فما بعد.

إن تقديم رأي يتفادى كل هذه الجوانب الغامضة من جوانب الزمان، ليس بالأمر السهل، وهذا ما جعل الفيلسوف الألماني عمانؤيل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) يذهب إلى عد الزمان مجرد صورة لحساسيتنا، ولا وجود له في الخارج فليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الظواهر الساكنة أو المتحركة [١]. وابن رشد يوضح لنا كل هذه المعاني، فهو يرى ان تجدد الزمان وحدوثه وانقضاءه لا يكون إلا بحسب تجدد ما أُضيف إليه من الحركات في الذهن. وهذه الفكرة يستخدمها كثيراً في كتبه، فهو يقول: " ان حركة الجرم العالي (الفلك المحيط) ليست في زمان إذا كان الزمان مساوقاً لها وليس يفضل عليها من طرفيه، بل ان قيل انها في زمان فمن جهة انها أجزاؤها في زمان ... "[٢].

وعلى هذا الأساس اعتبر الزمان تابعاً للحركة ومتصلاً باتصالها[٣]. وإذا كان الزمان لا يوجد إلا بوجود الحركة، فان ارتباطه بها انما هو لأجل الشيء المتحرك والمكان الذي فيه الحركة [٤]؛ لذلك يمكن القول ان الموضوع (الشيء المتحرك) هو السبب في تعلق الحركة بالزمان، وهذا ما اتضح لنا.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، إمانؤيل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص ١٩٦.

(٢) السماع الطبيعي، ص ٥٥.

(٣) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٥٩٩-٦٠٠ وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٤.

(٤) انظر: نجيب فحول، التهافتان، ص ١٠٦. كذلك انظر، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص٦٦١.

المبحث الثالث

الزمان وقياس الحركة

يُعد عامل الزمن أهم العوامل لقياس سرعة الحركة، وهو هنا الفترة الزمنية التي تستغرقها الحركة. وإذا كانت الحركة في العصر الحديث ما هي إلا وصف لجسم في حالة عدم ثبات(١)، وان وصف الجسم لا يعد كاملاً إلا من خلال معرفة اتجاه الإزاحة (المسافة. وان السرعة هي المسافة (الإزاحة) المقطوعة مقسومة على المدة الزمنية، فان ابن رشد أيضا اعتبر الزمان هو العامل المشترك الوحيد الذي نستطيع بواسطته مقارنة (قياس) حركتين مختلفتين(٢). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ان ابن رشد في تدليله على أهمية كل من عامل الزمن والمسافة المقطوعة، قد سلك إلى حد كبير مسلك العلم الحديث، ولكن هل توصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها هذا العلم؟ يرى ابن رشد ان السرعة والبطء الكائنين في الحركة لا يعلمان إلا بالزمان، وذلك لان الحركة السريعة هي التي يقطع المتحرك بها مسافة طويلة في زمان قصير، والبطيئة هي التي يقطع المتحرك بها مسافة قصيرة في زمان طويل (٣). من الواضح حتى الآن ان الحركة تقدر بالمسافة أو بالزمن لأن الحركة من أنواع الكم وهي تابعة لما عليه الحركة اما الزمان فهو أيضا كمية تابعة للحركة (٤).

ان كانت الحركة لا تخلو – كما اتضح لنا – إلى حد ما من السرعة والبطء، إذ كل حركة تقع في شيء يتحرك المتحرك فيه مسافة ما في زمان ما (٥). وإذا كانت الحركة على هذه الحالة وكانت

---

(١) انظر: فخري ياسين محمود وهشام مصطفى العناز، الميكانيك الهندسي،ج٢، علم الحركة (الداينمك)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٢ فما بعد.

(٢) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٤٧–٤٨. وقارن ص ٨٠.

(٣) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٧٦، كذلك ص١٠٤ وللتفصيلات، انظر: ياسين خليل، العلوم الطبيعية عند العرب، ص ١٨٠ –١٨١.

(٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص ٦٠٠. من المناسب ان نشير إلى ان ابن رشد يرى ان الزمان متصل وانه لا يتكون من آنات لا تنقسم، وكذلك العظم، فهو يقول: " وذلك انا متى أنزلناه زماناً غير منقسم يتحرك فيه متحرك مسافة ما لم يمكن ان نفترض متحركاً آخر على تلك المسافة أسرع من الأول لأنه يلزم متى فرضناه ان يقطع تلك المسافة بعينها في زمان اقل من الزمان الذي وضعناه غير منقسم ومن هنا يظهر انه لا يمكن ان يتحرك متحرك على عظم غير منقسم "، السماع الطبيعي، ص ٧٦. ويلاحظ من خلال هذا النص ان كل متصل منقسم دائماً، ولذلك يرى ابن رشد ان السرعة لا يمكن ان تكون لا متناهية. انظر: حسام الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١٠٨.

(٥) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص١٠٦.

الطبيعة التي تعد مبدأ الحركة – كما عرفنا في الفصل الأول – هي السبب في حركة الأجسام فان ذلك يقتضي سبباً لهذه الحركة وهذا السبب هو طبيعة الجسم من حيث كونه ثقيلاً أو خفيفاً. فالأجسام الثقيلة تكون حركتها أسرع من الأجسام الخفيفة (١).

ولكن هذا التفسير وحده لا يكفي لتعليل سبب السرعة والبطء، إذ نجد " ان السريع قد يوصف بالبطيء إلى ما هو أسرع منه والبطيء قد يوصف بالسرعة إلى ما هو أبطأ منه " (٢). وابن رشد يناقش هذه المسألة من خلال علاقة المحرك بالمتحرك من حيث الزمان المستغرق في الحركة والمسافة المقطوعة في حركته مع محاولة تحديد النسب وضبطها كمياً.

يقول ابن رشد في مطلع المقالة " السابعة " من السماع: " يحرك المحرك دوماً في مسافة ما وفي زمان ما " (٣). وذا كانت المقارنة بين أنواع مختلفة من الحركات غير ممكنة (أي المختلفة بالنوع أو الجنس) (٤)، فأننا يمكن ان نجد مقياساً مشتركاً للمقارنة. وذلك إذا أدخلنا عنصر الزمان، فهو مقياس الحركات، أي شيء يعد الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر.

يقول ابن رشد: "ليس بين الاستحالة والنقلة قدر مشترك ولذلك لا يكون استحالة مساوية لنقله، ولا الحركة المستقيمة والحركة المستديرة يقال فيهما الأسرع والأبطأ بمعنى واحد، لأنه لو قيل ذلك فيهما لكانت حركة مستقيمة مساوية لحركة دورية ولو كان ذلك كذلك لكان خط مستقيم مساوياً لخط مستدير وليس كذلك لان الخط المستقيم لا ينطبق على الخط المستدير ولا أجزاؤه على أجزائه لان المساواة مهما وجدت للحركة فإنما توجد من اجل العظم" (٥).

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص ١٢٥١. وهنا يرى ابن رشد ان السرعة " سببها كمية الثقل "، أي كثافة الجسم المتحرك. ويلاحظ انه عند محاولة فهم وحساب حركة جسم ما فان تركيز الاهتمام على مركز الثقل غالباً ما يبسط المشكلة.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥١.

(٣) السماع الطبيعي، ص ١٠٦.

(٤) الجنس وفق المفهوم الأرسطي هو لفظ كلي يقال على أشياء مختلفة هي بالأصل مجموعة حقائق، وذوات تندرج تحته كليات اخص منه، مثل " حيوان " الذي يقال على الإنسان والفرس. انظر: باسمة جاسم الشمري، النقد المنطقي لابن رشد، ص ١١٣.

(٥) تلخيص السماع الطبيعي، ص ١٠٤. وقارن: أرسطو الطبيعة، ج٢، ص ٧٧٣-٧٧٤.

معنى هذا انه لا يمكن المقارنة بين الحركات المختلفة بالنوع، كأن يقارن بين استحالة ونقلة أو حركة مستقيمة بحركة مستديرة [١]، إذ لابد للمقارنة أن تكون الحركتان من نوع واحد. لقد أشرنا أعلاه إلى ان المحرك والمتحرك وزمان الحركة، هي عناصر أساسية يمكن بواسطتها قياس الحركة. ولذلك يرى ابن رشد انه عندما تبقى العلاقة بين قوة المحرك ومقاومة المتحرك واحدة ثابتة، فان المسافة التي يتحركها المتحرك تتضاعف إذا ضاعفنا الزمن [٢].

هذا عن علاقة السرعة بالزمان، أما عن علاقة السرعة بالقوة المحركة، فيقول ابن رشد: " ان القوة العظمى تحرك المتحرك الواحد بعينه المسافة الواحدة بعينها في زمان أقصر من الزمان الذي يحرك فيه بالقوة الصغرى ذلك المتحرك بعينه تلك المسافة بعينها إذا كان تحريك القوة العظمى أسرع ... " [٣].

وأهمية هذه المسألة تكمن في انها تكشف لنا ولو إلى حد ضئيل، كيف ان ابن رشد نظر إلى الحركة نظرة كمية تجاوز فيها النظرة الكيفية [٤] والبسها بعداً ديناميكياً، أي انه حرص على تصوير الحركة كما تبدو في الجسم المادي المتحرك وكما تتمثل فيها علاقتها بالقوة المحركة، بالإضافة إلى دراسته للصلة بين مسافة الحركة وأزمنتها، أي دراسة التناسب بين قوة المحرك ومقاومة المتحرك والزمان والشيء الذي فيه تكون الحركة، وهذا كله سيتضح لنا بعد قليل.

أعود إلى موضوعي مرة أخرى فأقول ان ابن رشد إذا كان قد بين انه باستطاعتنا زيادة سرعة الحركة من خلال مضاعفة القوة المحركة، فانه ينفي قدرة المحرك على التحريك إذا نصف أو جزيء [٥].

---

(١) يقول يحيى بن عدي شارحاً كلام أرسطو: " المتفقة أسماؤها .... منها ما هي متقاربة كالمشتركة في جنسي قريب، نحو حركة الاستقامة وحركة الدور ". الطبيعة، ج٢، ص ٧٨٧.

(٢) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ١٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢ معنى هذا ان القوة الأشد تحرك الجسم أسرع من القوة الأقل شدة، وإذا تحرك الجسم بفعل القوة الأشد بسرعة فان الزمن الذي يستغرقه يكون أقل من الجسم الذي تحرك بفعل قوة اضعف. انظر: ياسين خليل، العلوم الطبيعية عند العرب، ص ١٠١.

(٤) ان ابن رشد سيقدم في الفصل السابع من " السماع الطبيعي " تفسيراً كمياً للحركة بينما رأيناه طيلة الصفحات السابقة من هذا الكتاب منشغلاً بالحديث عن الحركة حديثاً وصفياً وكيفياً، وهذا ما نجده عند أرسطو في كتاب " الطبيعة ".

(٥) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ١٠٦. وقارن: أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج٢، ص ١١٧. ويلاحظ ان ابن رشد يورد هنا مثالاً يصعب عدم تقبله وهو مثال الرجال الذين يحركون سفينة في حين ان رجلاً واحداً منهم لا يحركها إطلاقا. السماع الطبيعي، ص١٠٦.

وإذ يوضح ابن رشد هذه التحديدات، فانه يبين لنا العلاقة بين المتحرك والزمان والمسافة على حسب قوة المحرك وعلى حسب مقاومة المتحرك. فان الأول، في هذه الحالة يستمر في تحريك الثاني دون ان يداخله " الكلال " (١)، إذ تظل النسبة واحدة.

يقول ابن رشد: " ان المحرك انما يحرك بفضل قوته على قوة المتحرك وكل ما عظم المتحرك عظم قوته فإذا لم تفضل قوة المحرك عليه لم يمكن ان يحركه وان فضلت فضلاً يسيراً حركه ببطء " (٢).

واضح إذن ان ما يحدد سرعة الحركة انما هو حجم الفرق بين قوة الغالب وقوة المغلوب(٣)، أو بتعبير آخر، قوة المحرك ومقاومة المتحرك. فما يجعل الحركة تنتهي إلى السكون إنما هو كلال المحرك عن تحريك المتحرك بسبب مقاومة الثاني للأول (٤).

وفي معرض دراسة قياس الحركة يناقش ابن رشد ثلاث مقدمات رئيسة تتوقف عليها سرعة الحركة أو بطئها (٥):

أولها، نسبة المحرك إلى المتحرك.

وثانيها، مقاومة المتحرك للمحرك.

وثالثها، مقاومة ما فيه التحرك، أي الوسط الذي تتم فيه الحركة، كالهواء مثلاً أو الماء.

اما المقدمة الأولى، فقد ناقشها ابن رشد وأثبتها في معرض دراسة التناسب بين قوة المحرك ومقاومة المتحرك (٦).

---

(١) الكلال: هو تأثير المتحرك على المحرك عبر المقاومة التي يبذلها المتحرك عند تحركه بواسطة المحرك. بمعنى ان الكلال هو استحالة المحرك عن المتحرك. انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٦٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٦٣١.

(٣) التعارض بين القوتين يسمى تغالباً، بمعنى أن كلاً من القوتين تحاول التغلب على الأخرى. فالتغالب اذن هو الصراع الذي يسبق سيطرة إحدى القوتين على الأخرى، وهو يحصل عادة بين المحرك والمتحرك. والتغالب هو عملية مواجهة بين قوتين. وعملية التغالب هذه تستهلك قوة المحرك تدريجياً حتى تصل به إلى الكلال. للتفصيلات، انظر: معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ١٠٦.

(٤) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ١٠٦. وللتفصيلات، انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٥.

(٥) السماع الطبيعي، ص ١٠٦-١٠٧.

(٦) يلاحظ ان انعدام النسبة بين المحرك والمتحرك يؤدي إلى انعدام الحركة. انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ١١٩-١٢٠. ويتضح هذا في تفسير ابن رشد لحركة الإجرام السماوية واختلاف سرعتها فهو يقول: " ان هذه الحركة قد تبين من أمرها انها مؤلفة من محركين، محرك متناهي التحريك، وهي النفس التي فيه، ومحرك غير متناهي التحريك، وهي القوة التي ليست في مادة، فمن جهة انه يتحرك عن القوة المتناهية التي فيه يتحرك في زمن، إذ كان

وأما المقدمة الثانية، فقد عرضنا لإثباتها عند ابن رشد خلال دراستنا لنظريته في التغالب بين القوى، وكلال المحرك. وهنا يرى ابن رشد ان سرعة الأجرام السماوية تعود إلى عدم وجود مقاومة بين المحرك والمتحرك (١). وأما المقدمة الثالثة، فتنص على ان الوسط (الماء أو الهواء) ليس مجرد عائق للحركة وإنما هو في الوقت نفسه عامل مهم في تحديد طبيعة الحركة(٢). فسرعة الجسم – كما يرى ابن رشد – انما تتحدد وفق طبيعة وخواص الوسط الذي يتحرك الجسم فيه. وعلى هذا تكون الحركة في الهواء أسرع من الحركة في الماء بسبب لطافة ورقة الأول وكثافة وغلظ الثاني. فكلما كانت الأوساط التي يتحرك فيها الجسم ألطف وارق من حيث الكثافة كانت سرعته اكبر نظراً لسهولة خرق الجسم لهذا الوسط الذي تقل فيه المقاومة.

بذلك كله يكون قد أتضح لنا تحقيق ابن رشد لقياس الحركة، اعتماداً على الزمان وما يلزمه. طالما انه العنصر الوحيد الذي بواسطته يمكننا قياس الحركة من حيث سرعتها وبطئها.

معنى التناهي هو ان لها نسبة محدودة إلى المتحرك.. وباختلاف هذه النسبة في الأجرام السماوية،اعني التي بين أجرامها وأنفسها اختلفت في السرعة والبطء ..... وهذا هو معنى ما يقوله أرسطو في السماء انه لو كانت في السماء الأولى كوكب أكثر أو أبطأ لكانت حركتها أبطأ أو كانت لا تتحرك أصلا لا من جهة ان كلالاً كان يلحقها لكن من جهة عدم النسبة التي كانت بين المحرك فيها والمتحرك ..... " تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، ص ١٦٣٠-١٦٣١.

(١) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ١٠٧.

(٢) معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ١٠٠. ويلاحظ ان قانون أرسطو هو ان سرعة الحركة تتوقف على النسبة بين كثافة الجسم المتحرك والوسط الذي تقع فيه الحركة، وهذه النسبة بينهما يعبر عنها بعلاقة القسمة لا بعلاقة الطرح. وعلى ذلك فان الصيغة العامة لقانون أرسطو تكون على الشكل الآتي:

$$\text{سرعة الحركة} = \frac{\text{قوة الحركة أو القوة الدافعة (كثافة الجسم المتحرك)}}{\text{مقاومة الوسط التي تتحدد في ضوء كثافة هذا الوسط أو لطفه}}$$

ويجدر بنا ان نشير إلى ان ابن رشد دافع عن هذا القانون الأرسطي ضد هجمات ابن باجة، فالأخير ذهب إلى ان هذا القانون هو قانون خاطئ لا يحدد سرعة الحركة، فهو – برأي ابن باجة – يجعل الوسط عامل حاسم في الحركة ويغفل كون هذا الوسط هو مجرد عائق لها. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠-١٠١.

المبحث الرابع

نظرة في كيفية تعامل ابن رشد مع الزمان كدليل على قدم العالم

من أهم الأدلة التي قدمها ابن رشد على قدم العالم هي دليله القائم على فكرة الزمان، وفيه استحالة تقدم الله على العالم، إذ ان القائل: (بأن العالم متأخر عن الله تعالى، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو: إما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، ومثل تقدم حركة اليد على حركة الخاتم.... فإذا أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال ان يكون احدهما حادثاً والآخر قديماً، وعليه فاما ان يكون متقدماً بالنسبة لا بالزمان. مثل تقدم الشخص ظله – فإذا كان متقدماً تقدم الشخص ظله، فالباري قديم والعالم قديم – واما ان يكون متقدماً بالزمان – مثل تقدم البناء على الحائط – وان كان متقدماً بالزمان وجب ان يكون متقدماًُ على العالم بزمان لا أول له، فيكون الزمان قديماً [1] فإذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه، لأن الحادث لابد أن يتقدمه العدم[2]. وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة، وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم[3]، فالقول بقدم الزمان وتقدمه على العالم نفي للقول بحدوث العالم وتقدم العدم عليه من جهة، ومن جهة ثانية لا وجود للزمان إلا مع المادة المتحركة وهذا يعني ان المادة والزمان المتعلق بحركتها هما موجودان أزليان في وحدة واحدة معلولة لعلة قديمة هي الله، والتي يستحيل تقدمها أو فصلها عن تلك العلة في الوجود وهكذا يصل ابن رشد إلى القول بأنه يستحيل تقدم الله على العالم، سواء كان تقدماً بالذات أو بالزمان، أو بالذات فالعلة وجود المعلول مع العلة، ولأن العلة والمعلول مثلاً زمان في الوجود، فلا علة بلا معلول كما لا علة بلا معلول، ولا تراخٍ للمعلول عن العلة، فإما ان يكونا حادثين واما ان يكونا قديمين، ولأن الله قديم، فمعلوله العالم قديم.

واما بالزمان – فمستحيل – لأن الزمان متأت بفعل الحركة، فلا زمان دون حركة، ولا حركة دون متحرك، والمتحرك معلول لعلة قديمة محركة هي الله، فهو قديم مثله، فالحركة إذن قديمة قدم المتحرك لتعلقها به، وعليه فالزمان قديم شأنه شأن الحركة والعالم وفي ذلك رد الزمان إلى العالم.

(١) انظر:ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا،١٩٧٤، دار المعارف، ص١٣٥-١٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

ويورد ابن رشد برهان أرسو على قدم الزمان فيحدد الآن بأنه الحاضر. والحاضر هو – كما قلنا – وسط بين الماضي والمستقبل، فتصور ان ليس قبله ماضٍ محال، فلكل قبل قبل، وكل زمان مسبوق بزمان إلى ما لا أول له، فالزمان قديم والعالم قديم(١).

من هذه المقدمات أقر ابن رشد ان الوجودين وجود الله أو وجود العالم قديمان غير انهما احدهما ليس في طبيعته الحركة وهذا أزلي لا يتصف بالزمان وهو الله، والآخر في طبيعته حركة، وهذا لا ينفك عن الزمان وهو العالم.

ويقدم ابن رشد على ذلك فيقول إما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغيير، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك، وقد قام البرهان أيضا على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة، واما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل (٢).

إذن فالزمان من لواحق الموجود الذي هو العالم وهذا العالم مبتدأ الزمان ونهايته لأن الزمان وهو قدر الحركة ليس حادثاً مسبوقاً بعدم، مما يعني انه غير متأخر عن العالم في الوجود، فوجوده مع الله العالم وجود أزلي ليس له بداية، وليس له نهاية لتعلقه بالعالم الأبدي الذي لا يفسد لكونه معلولاً للعلة الأزلية الخالدة (الله) فهو أزلي أبدي، يقول أبن رشد: فالموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان، وأما الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة فليس يلحقه الزمان أصلاً (٣)، وعليه فأن الزمان قديم مع العالم، وهو ليس متقدم على العالم وليس متأخر عنه، والعالم ليس متأخراً عن الله في الوجود ولا متقدماً عليه لأنه معلول والمعلول لا يتقدم العلة وإنما يوجد معها، فهما أزليان أبديان أحدهما علة وهو الله، ولي في طبيعته الحركة ولا يتصل به زمان، والآخر وهو العالم من طبيعته الحركة ولا ينفك الزمان عنه، فعلة قدم العالم لقدم الزمان هي في الأصل تقوم على رد الزمان إلى العالم القديم وعدم جواز انفصاله عنه (٤).

---

(١) انظر: يوحنا قمير، ابن رشد والغزالي (التهافتان)، ص ٢.

(٢) انظر ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، ص١٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

الخاتمـة

يرمي البحث في مفهوم " الزمان عند ابن رشد " إلى إبراز قيمة هذا المفهوم في فلسفته بشكل تفصيلي، ويبين صلته وعلاقته بالأفكار والنظريات الأخرى [١].

وبما أن الهدف من هذا البحث والباعث إليه، هو ما تقدم ذكره، فأنه قد تطلب ما يلي:

١- بيان قيمة نظرية ابن رشد في الزمان، بدراسة الجذور الفلسفية لها.

٢- استنتج الباحث من خلال البحث ان معالجة ابن رشد للزمان كانت معالجة فلسفية علمية لموضوع شغل الفكر الإنساني من القديم إلى زماننا الحاضر، وقد نجح ابن رشد في ذلك على الرغم من بعض النقودات التي وجهت إليه. ونحن نقوّم أفكاره من خلال مواقفنا المعاصرة [٢]، وتطور العالم والتكنولوجيا، بحيث يقف الدارس لفلسفته في هذه النقطة حائراً أمام هذه الدراسة الدقيقة والحلول التي قدمها.

٣- من الأمور المهمة والتي أريد ان أثبتها هنا، ان دراسة وتحليل مفهوم الزمان عند ابن رشد قد كشفت عن الدور الذي تلعبه مثل هذه الدراسات المتخصصة في الفلسفة العربية الإسلامية وبيان قيمتها التراثية، تواصلاً حضارياً مع أسلافنا من الفلاسفة العرب وما أنجزوه في مجال العلم الطبيعي، وإسهاماتهم في ذلك إزاء ما قدمه الفكر الإنساني عموماً.

---

(١) وتأتي قيمة البحث على صعيد المنهج، من تجزئتنا لمشكلة البحث الرئيسة، بغية استقراء أهم الجزئيات وكشف العلاقات المتداخلة بينها.

(٢) يمكننا ان نختصر ما توصلنا إليه بكلمات سريعة؛ أولاً حسب معطيات الفيزياء الحديثة لا وجود أصلاً ولا صحة لفريضة الزمان المطلق، وهذا لا ينفي وجود ظاهرة أو شيء اسمه الزمان، فالفيزياء كانت وما زالت تعني دائماً بالمقاييس لا بالمفاهيم.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية المخطوطة

α **إبراهيم، سامي محمود:**

- نقد ابن رشد للفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي، رسالة ماجستير، إشراف الدكتورة باسمة الشمري، جامعة الكوفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠١ م.
- نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد، أطروحة دكتوراه، إشراف الدكتور عبد القادر موسى، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠٦.

α **الكبيسي، محمد محمود:**

- نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ عبد الأمير الاعسم، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٣.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية المطبوعة

α **ابن رشد:**

- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ثلاث أجزاء، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٧.
- تلخيص الآثار العلوية، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- تلخيص السماء والعالم، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- تلخيص الكون والفساد، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١.
- تهافت التهافت، ج١-ج٢، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
- تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

α **أرسطو:**

- الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لأسحق بن حنين، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ج١، ١٩٦٤، ج٢، ١٩٦٥.

α **الآلوسي، حسام:**

- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٢.
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

α **انطوان، فرح:**

– ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

α **بيصار، محمد:**

– في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

α **بينس، س، د:**

– مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٦.

α **الجابري، محمد عابد:**

– ابن رشد (سيرة وفكر)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١.

α **جيجن، اولف:**

– المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه عزت قرني، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦.

α **الخضيري، زينب:**

– أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

α **دي بور، ت.ج:**

– مادة (زمان) ،، دار المعارف الإسلامية، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، م ج ١١، العدد ٦، القاهرة، ١٩٣٣.

α **رايشنباخ، هانز:**

– نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، بيروت، ١٩٧٧.

α **سارتون، جورج:**

– تاريخ العلم، ج٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

α **صليبا، جميل:**

– المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

α **عمارة، محمد:**

– المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف،القاهرة، ١٩٧١.

α **العناز، هشام مصطفى وفخري ياسين محمود:**

– الميكانيك الهندسي، ج٢، علم الحركة (الداينميك)، جامعة الموصل، ١٩٩٦.

α **فلوطرخس:**

– في الآراء الطبيعية التي ترى فيها الفلاسفة، ترجمة قسطا بن لوقا، ضمن ارسطوطاليس في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.

α **كرم، يوسف:**

– المعجم الفلسفي، طبعة مصر الأولى، ١٩٦٦.

αمرحبا، **محمد عبد الرحمن:**

– اينشتاين والنظرية النسبية، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٢.

α **مقادسي، متى ناصر:**

– نظرة في تطور فلسفة الفيزياء، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

α **Aristotle:**

- **Physica. English Translation, Vol. 11 of Ross, ed. Oxford, 1962.**

A new reading of the concept of time for Ibn Rushd

Dr.. Sami Mahmoud Ibrahim

Abstract:

We begin our attempt to study the theory of time in the philosophy of Ibn Rushd. This attempt aspires to draw milestones for a new, deeper and more comprehensive view of his theory of time from a new reading that we propose to study this theory. This study seeks to show the new and innovative ideas and attitudes that Ibn Rushd came out while establishing an integrated theory in time.